

À propos de figures de dieux dans l'Antiquité grecque et romaine, ou comment (et pourquoi) rendre visible l'invisible

Figures of the gods in Greek and Roman antiquity, or how (and why) to make the invisible visible

Valérie Huet

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/perspective/5671>

DOI : 10.4000/perspective.5671

ISSN : 2269-7721

Éditeur

Institut national d'histoire de l'art

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2014

Pagination : 261-266

ISSN : 1777-7852

Référence électronique

Valérie Huet, « À propos de figures de dieux dans l'Antiquité grecque et romaine, ou comment (et pourquoi) rendre visible l'invisible », *Perspective* [En ligne], 2 | 2014, mis en ligne le 30 juin 2016, consulté le 01 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/perspective/5671> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/perspective.5671>

À propos de figures de dieux dans l'Antiquité grecque et romaine, ou comment (et pourquoi) rendre visible l'invisible

Valérie Huet

– Philippe BORGEAUD, Doralice FABIANO éd., *Perception et construction du divin dans l'Antiquité*, (Recherches et rencontres, 31), Genève, Droz, 2013. 356 p., 60 fig. en n. et b. et en coul. 978-2-600-01644-5 ; 49,58 €.

– Milette GAIFMAN, *Aniconism in Greek Antiquity*, (Oxford Studies in Ancient Culture and Representation), Oxford, Oxford University Press, 2012. 456 p., 94 fig. en n. et b. ISBN : 978-0-199-64578-7 ; £ 100 (128 €).

– Joannis MYLONOPOULOS éd., *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, (Religions in the Graeco-Roman World, 170), Leyde/Boston, Brill, 2010. 438 p., fig. ISBN : 978-9-004-17930-1 ; 146 €.

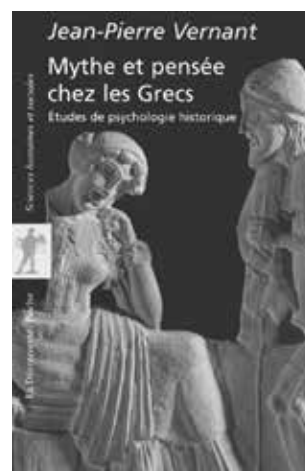
– Verity J. PLATT, *Facing the Gods: Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011. 502 p., 51 fig. en n. et b. ISBN : 978-0-521-86171-7 ; £ 84,99 (108 €).

Comment rendre visible l'invisible ? Comment rendre l'inaccessible visible alors qu'il reste inaccessible ? Cette problématique a été au cœur de plusieurs communications et articles de Jean-Pierre Vernant dès 1962 à propos d'images grecques, du vocabulaire qui peut les désigner, de leur « réalité » matérielle, de leur activation par des rites¹ (fig. 1). En effet, le chercheur s'est intéressé à la question du double, du miroir, de l'image et du *colossos*², du semblant et du faux-semblant, du caché et du dévoilé. Il a démontré avec l'analyse du *colossos* qu'« il n'est [...] pas un simple signe figuratif. Sa fonction est tout à la fois de traduire dans une forme visible la puissance du mort et d'en effectuer l'insertion, conformément à l'ordre, dans l'univers des vivants. Le signe plastique n'est pas séparable du rite. Il ne revêt toutes ces significations que par les procédures rituelles dont il est l'objet. Le signe est « agi » par les hommes et lui-même recèle une force active. Il a une vertu efficace. [...] Mais en cherchant ainsi à jeter comme un pont vers le divin, il lui faut en même temps marquer la distance,

accuser l'incommensurabilité entre la puissance sacrée et tout ce qui la manifeste, de façon nécessairement inadéquate, aux yeux des hommes »³. Cela a conduit Vernant à s'interroger d'une part sur la dimension, le rôle, la fonction et le fonctionnement de l'image dans les rites, et d'autre part sur la présentation des dieux et des morts ; il a donc questionné les corps des divinités et des héros, leur anthropomorphisme ou non (la *mimesis* de la figure humaine), leur brillance et leurs métamorphoses, dans des contextes précis et des temps donnés. Ses idées se sont élaborées (et ont été diffusées) notamment lors des cours qu'il dispensait au Collège de France et pendant des discussions avec d'autres chercheurs du centre Louis Gernet, parmi lesquels Marcel Detienne, Jean-Louis Durand, Françoise Frontisi-Ducroux, François Lissarrague et John Scheid⁴.

La prise en compte de l'inscription des figures de dieux dans des espaces et des temps précis démontre que les leçons de l'« École de Paris » (comme les Anglo-Saxons appelaient le centre Louis-Gernet) ont porté leurs fruits. Le foisonnement des travaux récents publiés en Europe et aux États-Unis témoigne d'un renouveau d'intérêt profond tant de la part des historiens des religions que des historiens de l'art et des archéologues autour des figurations des divinités, de leurs statuts juridiques (statues cultuelles et ornementales exprimées ou non par le vocabulaire) et de leurs modes de présentation – ce que dernièrement certains désignent sous le vocable d'« épiphanie ».

Certains recherches sont collectives et croisées. Ainsi, de 1999 à 2003, sur l'initiative de Sylvia Estienne, Dominique Jaillard, Natacha Lubtchansky et Claude Pouzadoux, a été organisée une série de cinq séminaires notamment à l'École



1. Couverture de Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, (1966) 1985.

française de Rome portant sur « Image et religion : méthodes et problématiques pour l'Antiquité gréco-romaine ». L'idée était de faire dialoguer de « jeunes » Européens sous le regard de « grands témoins ». Le colloque final de 2003 a permis d'exposer les recherches menées à une plus grande communauté, en les déclinant selon cinq axes : montrer l'invisible, l'image dans la stratégie du rituel, imaginaire religieux et rituel, images cultu(r)elles, des images aux limites du religieux⁵. En 2007, à Erfurt (Allemagne), Joannis Mylonopoulos organisa un colloque international sur les images divines et l'imaginaire humain dans les mondes grecs et romains, dont les actes, présentés ici, furent publiés en 2010 (MYLONOPOULOS, 2010)⁶. Notons que Milette Gaifman, alors jeune doctorante, est l'une des contributrices. Le second des livres collectifs discutés correspond aux actes d'un colloque organisé à Genève en mars 2011 intitulé « Perception des dieux, émotions, maîtrise rituelle : corps divins, corps humains », édités par Philippe Borgeaud et Doralice Fabiano en 2013 sous le titre *Perception et construction du divin dans l'Antiquité* (BORGEAUD, FABIANO, 2013). Cet ouvrage reflète certaines des nombreuses réflexions qui se sont développées dans le cadre du groupe de recherche européen « FIGVRA. La représentation du divin dans les mondes grec et romain » piloté par Nicole Belayche et des partenaires européens de 2008 à 2012⁷.

Les deux autres ouvrages dont nous parlerons sont des monographies de jeunes chercheuses, leurs premiers livres, à savoir l'édition de leurs thèses de doctorat : Verity Platt, dont la thèse était dirigée par Jaś Elsner à Oxford University porte sur l'épiphanie des divinités dans les sources écrites et imagées (PLATT, 2011)⁸ ; Milette Gaifman, qui a effectué sa thèse à Princeton University sous la direction de William Childs, mais qui a également travaillé avec Jaś Elsner à Oxford, a traité le dossier de l'aniconisme dans l'Antiquité grecque à partir de sources écrites, archéologiques et iconographiques (GAIFMAN, 2012). Les deux auteurs ont débattu ensemble de leurs sujets respectifs.

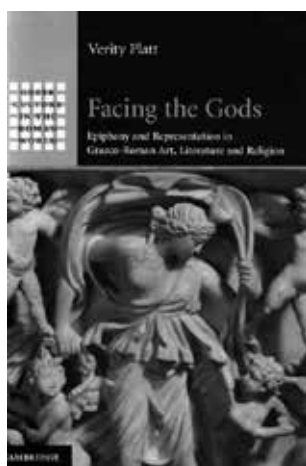
La richesse de ces quatre ouvrages est telle qu'il n'est possible d'en discuter que quelques aspects.

Questions de vocabulaire antique et moderne

Chacun des quatre ouvrages consacre au moins un chapitre au vocabulaire antique comme moderne pour désigner les re-présentations des divinités.

Mylonopoulos dresse en introduction de son ouvrage un excellent bilan de l'opposition artificielle souvent faite par les chercheurs entre images divines et images cultuelles⁹. La plupart des chercheurs modernes se sont surtout intéressés à la catégorie fabriquée des images de culte. Mylonopoulos constate que la tendance des années 2000 a été au contraire de s'éloigner de celle-ci pour mieux saisir la « réalité » et les « nuances » des acceptions antiques, grecques¹⁰ comme latines, qui semblent désigner des formes de représentation plus que des fonctions. Constatant les limites d'une telle approche (appelée « émique »), le chercheur la compare à une autre approche de l'image des divinités (nommée « étique ») qui consiste à tenir compte de leur emplacement (dans le *naos* ou la *cella* d'un temple, par exemple, mais ceci n'est pas une catégorie exclusive), de leur incorporation dans des activités rituelles ou de leur apparence¹¹. Mais celle-ci semble souvent aussi limitée, faute de sources précises. Finalement c'est la contextualisation à l'aide de croisement de sources qui peut permettre l'identification d'une statue recevant un culte¹².

Si le vocabulaire grec semble plus riche que le latin, ce dernier paraît toutefois plus clair. Ainsi, Sylvia Estienne montre bien dans son article¹³ que toutes les images divines n'avaient pas le même statut au sein d'un même sanctuaire, ce que révèle la distinction d'ordre juridique entre *simulacra* et *ornamenta* : les *simulacra deorum* semblent inaliénables, alors que les *ornamenta aedium* désignent des « décors » (parmi lesquels des statues de divinités) qui peuvent être transformés de « sacrés » en « profanes ». L'analyse par Estienne du vocabulaire latin chez divers auteurs est fructueuse : les termes latins *signum* et *simulacrum* se rapportent principalement à des images de divinités et se distinguent des mots *statua* et *imago*, lesquels désignent plutôt des figures humaines. *Signum* renvoie à



n'importe quel signe visuel de l'invisible, tandis que *simulacrum* se réfère à une image anthropomorphe ; quant à *effigies*, il peut désigner une divinité comme une figure humaine.

Dans l'ouvrage édité par Philippe Borgeaud et Doralice Fabiano,

Annie Dubourdieu¹⁴ reprend les analyses d'Estienne concernant les statues de divinités (et leur vocabulaire), une des modalités permettant de rendre visibles les dieux aux yeux des Romains. Elle examine également d'autres modalités, telles que les apparitions de dieux au milieu des hommes dans des temps anciens et mythiques, ou encore lors de veilles et de rêves dans des temps « récents », en se faisant reconnaître ou en se déguisant. Elle remarque que le latin n'a pas créé de mot propre pour désigner l'apparition divine et n'a pas emprunté l'un des mots grecs servant à l'exprimer : *epiphaneia*.

L'épiphanie des dieux en lien avec leur représentation est justement le sujet que Verity Platt traite naturellement tout au long de son livre, mais elle le circonscrit plus particulièrement dans son introduction et son premier chapitre (PLATT, 2011, p. 1-27 et 31-76 ; fig. 2). Malgré la connotation chrétienne moderne que revêt ce terme, elle revendique le droit de l'utiliser pour analyser les relations complexes par lesquelles les dieux se rendent visibles de manière sensorielle aux hommes (en faisant notamment appel à leur vue, à leur ouïe et à leur odorat) en investissant leurs représentations, leurs « images sacrées » (fig. 3). Les images divines peuvent simultanément symboliser et constituer la présence divine. Platt constate que ce thème d'épiphanie a été en partie négligé par les chercheurs modernes mais semble connaître un relatif engouement depuis les années 2000¹⁵. Cette présence divine peut adopter des

traits anthropomorphes comme aniconiques, manifestation qu'elle n'élude pas (PLATT, 2011, p. 100-105).

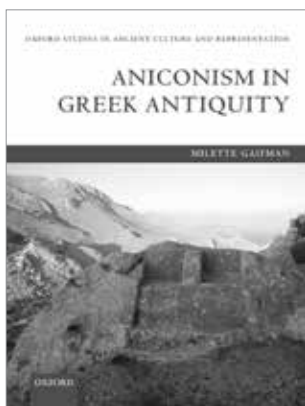
L'aniconisme grec est très clairement défini par Milette Gaifman dans son introduction et son premier chapitre. Il a beaucoup pâti du modèle évolutionniste énoncé en 1764 par Johannes Joachim Winckelmann dans son *Histoire de l'art de l'Antiquité* : celui-ci place la représentation des divinités sous forme de pierres non travaillées dans un temps premier, voire primitif, qui précède celui de la semblance de la figure humaine exaltée avec le beau idéal de la période classique de l'art grec. Ce schéma a induit les chercheurs modernes à voir l'aniconisme comme une anomalie de l'art grec et, par conséquent, à en faire trop peu de cas alors qu'il continue à être présent tout au long de l'Antiquité grecque, et même pendant la période romaine¹⁶. De plus, un tel modèle présuppose que la « bonne » figuration des dieux est nécessairement anthropomorphe¹⁷ et qu'il faut opposer l'aniconisme à l'anthropomorphisme, ce qui est loin d'être évident. Gaifman a bien saisi l'importance de l'article de Richard Gordon dans la compréhension que l'adoption de l'aniconisme et de l'anthropomorphisme pour représenter des divinités relevait de choix idéologiques et non temporels ; par essence, les images des divinités, quelle que soit leur forme, sont paradoxales¹⁸. Gaifman prend en compte des pierres non travaillées et des stèles fabriquées et considère les termes grecs qui semblent s'y appliquer (même s'il y a des différences d'usage avec leur acception moderne) : *argoi lithoi*, *dokana*, *agyieus*¹⁹.



2. Couverture de Verity J. Platt, *Facing the Gods: Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art*, Cambridge, 2011.

3. Relief votif d'Archinos provenant du sanctuaire d'Amphiaraios (un héros guerrier déifié), Oropos, première moitié du IV^e siècle avant J.-C., Athènes, Musée national archéologique (PLATT, 2011, p. 41).

4. Couverture de Milette Gaifman, *Aniconism in Greek Antiquity*, (Oxford Studies in Ancient Culture and Representation), Oxford, 2012.



Ces pierres et stèles sont des marqueurs de l'espace sacré, mais aussi de l'« autre », dont elles soulignent les limites (limites physiques de cités, limites des « barbares », limites de l'anthropomorphisme ; fig. 4).

Activer les images, ou images et rituels

Pour sortir des ambiguïtés soulevées par le vocabulaire antique comme moderne, la solution adoptée par l'ensemble des auteurs a été de traiter de dossiers précis dans un temps et un lieu donnés, en croisant tous les types de sources à disposition. Cette méthode, d'ailleurs la seule possible, permet de comprendre les diverses modalités et formes de présence des dieux. Plusieurs dossiers sont consacrés à la présentification des dieux dans les rêves ou au cours de transes. Platt examine chez des auteurs de la seconde sophistique (notamment Aelius Aristide, Pausanias, Artémidore) comment le monde des rêves favorise la *phantasia* et la vision des divinités ou de leurs images statuariques et renforce la relation existant entre les épiphanies et les représentations artistiques (PLATT, 2011, p. 253-292). Athanassia Zographou considère les recettes livrées par les papyri grecs magiques pour provoquer l'épiphanie onirique des dieux dans des lieux privés profanes : des objets inscrits en contact avec le corps du rêveur, des plantes à parfum tels le laurier et l'armoise, des lampes odoriférantes et encensoirs contribuent à créer une ambiance permettant la vision des dieux (« Rencontrer les dieux en rêve dans l'antiquité tardive : la programmation des rêves dans les *Papyri Graecae Magicae* », dans BORGEAUD, FABIANO, 2013, p. 211-233). Doralice Fabiano s'intéresse au phénomène de la nympholepsie, c'est-à-dire à l'état de possession prophétique causé par les nymphes, et l'analyse à la lumière du paysage où il se manifeste ; elle montre entre autres que l'aménagement de paysages sacrés,

de jardins, correspond à une mise en scène rituelle permettant de matérialiser la présence des nymphes d'une façon comparable à la consécration d'une statue de culte pour d'autres divinités (« La nympholepsie entre possession et paysage », dans BORGEAUD, FABIANO, 2013, p. 165-195).

D'autres dossiers abordent la pluralité des modes de présence et de représentation des divinités au sein d'un même espace, comme par exemple sur le relief d'Asclépios d'Athènes daté du IV^e siècle avant J.-C., qui met en image des divinités soit dans le contexte d'un rituel soit comme marqueurs d'espace (PLATT, 2011, p. 31-37). Ainsi, une attention toute particulière a été portée aux places et aux fonctions des dieux dans les rituels, afin de mieux saisir la complexité des rapports des Anciens avec leurs divinités et d'appréhender la présence ou non des puissances divines dans leurs re-présentations. Car n'est-ce pas le rituel qui « appelle » et « active » la divinité, qui permet de la rendre visible aux hommes, qui facilite la communication entre les dieux et les hommes ? Comme le démontre très bien Sophie Montel, ce sont aussi parfois des scénographies particulières telles des banquettes ou des bases en T et en II qui mettent en avant la présence divine (« Scénographies sculptées et présence divine », dans BORGEAUD, FABIANO, 2013, p. 121-145).

L'ensemble de ces ouvrages énonce de fait que la polysémie des images participe de la présentification et de l'absence des divinités de manière éventuellement concomitante. L'analyse de Gunnel Ekroth d'un relief conservé au Musée du Louvre est à ce titre tout à fait exemplaire (« *Theseus and the Stone*. The Iconographic and Ritual Contexts of a Greek Votive Relief in the Louvre », dans MYLONOPOULOS, 2010, p. 143-169 ; fig. 5). La polysémie des lectures du divin transparait aussi parfaitement dans les *ekphraseis*, comme l'a très bien montré Verity Platt tout au long de son livre : en effet, ces discours descriptifs expriment la fertilité des Anciens pour faire vivre ou donner vie aux dieux à travers leurs images ; les choix esthétiques complexes de représentation participent des relations mêmes que les Anciens entretenaient avec leurs divinités.



En si peu de lignes, il est difficile de rendre justice à ces quatre livres qui fourmillent d'idées et donnent à penser. Ils témoignent de l'extraordinaire dynamisme des recherches actuelles autour des images des dieux dans l'Antiquité, de la volonté d'envisager l'ensemble des sources disponibles (littéraires, épigraphiques, archéologiques, iconographiques) sur un temps long, dans des espaces divers, et d'user à bon escient du comparatisme²⁰. Le seul bémol (du moins du point de vue d'une romainiste centrée sur Rome et l'Italie) est que Rome et les religions romaines occupent une part relativement congrue. L'appellation « Antiquité gréco-romaine » est redevenue une tendance actuelle qui sert le plus souvent à cantonner les discussions romaines autour de la figure des empereurs divinisés ou non²¹, ou encore à invoquer des sources littéraires écrites en grec à l'époque romaine (principalement Pausanias, Philostrate, Callistrate et les auteurs de la seconde sophistique). Qu'on ne se méprenne pas, ces études sont d'une très grande qualité et ont toute leur place, mais elles négligent parfois certains aspects particuliers du polythéisme romain révélés par les rituels en se plaçant sur un plan autre, celui qui relève des poètes et des philosophes²². Il existe de plus un décalage entre Rome et la Grèce autour de la figuration matérielle des dieux en raison de l'emprunt, de l'imitation, de la citation et du détournement des images grecques par les Romains. Comment les Romains ont-ils incorporé ces images

grecques dans leur propre culture alors qu'ils définissent leur art essentiellement en faisant appel à la notion de l'*utilitas* ?²³ Mais cette *utilitas* n'est-elle pas justement de rendre visible les dieux tout en créant une distance avec leur « matérialité » dans le monde romain ?²⁴

5. Relief votif, scène de culte au héros Thésée, vers 400 avant J.-C., Paris, Musée du Louvre.

1. Voir notamment l'article Jean-Pierre Vernant, « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le colossos », dans Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, (1966) 1985, p. 325-338, qui correspond à un exposé présenté lors du colloque « Le signe et les systèmes de signes » qui eut lieu à Royaumont en avril 1962. Dans le même ouvrage, suit l'article « De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence », p. 339-351, publié en premier dans *Image et signification : rencontres de l'École du Louvre*, Paris, 1983, p. 25-37. À ces deux articles, il faut joindre Jean-Pierre Vernant, « Imitation et apparence dans la théorie platonicienne de la *mimesis* », publié dans le *Journal de Psychologie* en 1975 et repris dans le chapitre « Naissance d'images » dans Jean-Pierre Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris, 1979, p. 105-137 ; voir aussi Jean-Pierre Vernant, « Figuration et image », paru dans *Métis : revue d'anthropologie du monde grec ancien*, dossier *Autour de l'image*, p. 225-238. L'ensemble de ses pensées et recherches autour des figures des dieux et des morts est exposé dans Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles et masques*, Paris, 1990. Voir aussi l'ouvrage édité et traduit par Froma Zeitlin : Jean-Pierre Vernant, *Mortals and Immortals: Collected Essays*, Princeton, 1991.

2. Le *colossos* est un « double » du cadavre ; la pierre ou la dalle qui le représente est fixée dans le sol et ne donne pas l'illusion de l'apparence physique du mort.

3. Jean-Pierre Vernant, « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le colossos », dans Vernant, (1966) 1985, cité n. 1, p. 337-338.

4. Du côté romain, voir notamment John Scheid, « Le flamme de Jupiter, le général triomphant et la Vestale. Variations romaines sur le thème de la représentation des dieux », dans *Le Temps de la réflexion*, 7, 1986, p. 213-230.

5. Une partie des communications a été publiée dans *Mélanges de l'École française de Rome*, 113, 2001-1 et 116, 2004-2. Pour le colloque final, voir Sylvia Estienne, Dominique Jaillard, Natacha Lubtchansky, Claude Pouzadoux éd., *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine*, (colloque, Rome, 2003), (*Collection du Centre Jean Bérard*, 28), Naples, 2008.

6. Parmi les participants, on retrouve certains du programme de l'École française de Rome (Sylvia Estienne et Vinciane Pirenne-Delforge), et des personnalités marquantes des débats autour des rituels et des puissances divines, comme par exemple Tanja Sheer (Tanja S. Sheer, *Die Gottheit und ihr Bild: Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik*, Munich, 2000). Je ne discuterai pas ici l'article de Vinciane Pirenne-Delforge,

« Greek Priests and 'cult statues': In how far are they unnecessary? » (MYLONOPOULOS, 2010, p. 121-141), mais celui-ci est tout à fait primordial pour comprendre les relations particulières qu'entretenaient les prêtres avec les statues de divinités : comme celles-ci, sans que leur présence soit nécessaire, les prêtres et prêtresses servent de medium aux puissances divines, les représentant dans des rituels en tant que « double » sur terre, étant ce que John Scheid avait appelé des « prêtres-statues ».

7. Quinze colloques ont été organisés sur cette période dans divers pays européens.

8. On relève qu'elle a participé au très intéressant volume sur Philostrate : Verity Platt, « Virtual visions: *Phantasia* and the perception of the divine in *The life of Apollonius of Tyana* », dans Ewen Bowie, Jas Elsner éd., *Philostratus*, Cambridge, 2009, p. 131-154.

9. « Introduction. Divine Images versus Cult Images. An Endless Story about Theories, Methods and Terminologies » (MYLONOPOULOS, 2010, p. 1-19). Voir aussi Alice A. Donohue, « The Greek Images of the Gods: considerations on Terminology and Methodology », dans *Hephaistos*, 15, 1997, p. 31-45 ; Francis Prost, « Norme et image divine. L'exemple de la 'statue d'or' de l'Acropole », dans Pierre Brulé éd., *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, (Kernos supplément, 21), Liège, p. 243-260.

10. Pour l'analyse du vocabulaire grec (*agalma*, *xoanon*, *hedos*, *bretas* ou encore *andrias*, *eikon*, *hidryma*), l'auteur renvoie à l'étude de Tania Sheer, 2000, cité n. 6, et à celle de Simona Betinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari, 2001. Voir aussi Deborah Steiner, *Images in Mind: Statues in Archaic and Classical Greek Literature and Thought*, Princeton/Oxford, 2001.

11. Voir notamment Ken Lapatin, *Chryselephantine Statuary in the Ancient Mediterranean World*, Oxford, 2001 ; Peter Stewart, « Gell's idols and Roman cult », dans Robin Osborne, Jeremy Tanner éd., *Art's Agency and Art History*, Malden (MA), 2007, p. 158-178.

12. L'auteur s'étonne que certains ouvrages du début des années 2000 se soient contentés de sources principalement littéraires.

13. « *Simulacra deorum versus ornamenta aedium*. The Status of Divine Images in the Temples of Rome », dans MYLONOPOULOS, 2010, p. 257-271. Voir aussi sa thèse de doctorat, dirigée par John Scheid : *Les dieux dans la ville : recherches sur les statues de dieux dans l'espace et les rites publics de Rome, d'Auguste à Sévère Alexandre*, thèse, université Panthéon-Sorbonne, 2000.

14. « Voir les dieux à Rome », p. 19-34 ; l'auteur se réfère à de nombreux passages de la thèse de doctorat de Sylvia Estienne.

15. Elle cite entre autres les travaux de René Piettre et ceux menés au sein du GDRE « FIGURA ».

16. Voir toutefois Alice Donohue, *Xoana and the Origins of Greek Sculpture*, (*American Classical Studies*, 15), Atlanta, 1988 ; Daphni Doepner, *Steine und Pfeiler für die Götter: Weihgeschenkgattungen in westgriechischen Stadtheiligtümern*, Wiesbaden, 2002.

17. Comme Milette Gaifman l'énonce parfaitement : « Au cœur du problème est la supposition que la figure humaine représentait le mode d'expression par défaut de toute visualisation du divin » (« At the root of the problem is the assumption that the human figure was the default mode for any visualization of the divine », GAIFMAN, 2012, p. 13).

18. Richard Gordon, « The Real and the Imaginary: Production and Religion in the Graeco-Roman World », dans *Art History*, 2, 1979, p. 5-34.

19. Elle rejette le mot « bétyle » employé par les modernes, car l'acception développée surtout dans l'Antiquité tardive désigne de petites pierres portatives considérées comme étant investies de pouvoirs « surnaturels ».

20. On note une percée des contributions concernant l'art minoen, mycénien et l'art archaïque, par exemple : Fritz Blakholmer, « A Pantheon without Attributes? Goddesses and Gods in Minoan and Mycenaean Iconography », dans MYLONOPOULOS, 2010, p. 21-61 ; Milette Gaifman avec son analyse des inscriptions sur des rochers dans « l'agora des dieux » de l'antique Théra (GAIFMAN, 2012, p. 136-157) ; une seule comparaison avec la Mésopotamie : Anne-Caroline Rendu Loisel, « Voix divines en Mésopotamie ancienne », dans BORGEAUD, FABIANO, 2013, p. 197-209 ; une considération des transformations à l'époque de l'Antiquité tardive : Alessandra Bravi, « *Ornamenta, monumenta, exempla*. Greek Images of Gods in the Public Spaces of Constantinople », dans MYLONOPOULOS, 2010, p. 289-301.

21. Cette réflexion ne met aucunement en cause la valeur des contributions sur les figures impériales, ni leur intérêt : voir Dirk Steuernagel, « *Synnaos theos*. Images of Roman Emperors in Greek Temples », dans MYLONOPOULOS, 2010, p. 241-255 ; Anne-Françoise Jaccottet, « Du corps humain au corps divin : l'apothéose dans l'imaginaire et les représentations figurées », dans BORGEAUD, FABIANO, 2013, p. 293-322.

22. À ce titre, il est révélateur que Verity Platt considère dans son dernier chapitre « Dying to see: epiphanic sarcophagi from Imperial Rome » (PLATT, 2011, p. 335-393) presque exclusivement des scènes mythologiques.

23. Sur la notion de *utilitas*, voir notamment Gilles Sauron, « Les Romains et l'art », dans Hervé Inglebert éd., *Histoire de la civilisation romaine*, Paris, 2005, p. 233-333.

24. Ceci renforcerait alors l'hypothèse de Clifford Ando selon laquelle, pour les Romains, contrairement aux Grecs, les dieux ne sont pas essentiellement visibles : Clifford Ando, « *Praesentia Numinis*. Part 1: The Visibility of Roman Gods », dans *Asdiwal*, 5, 2010, p. 45-73 (en particulier p. 47-48).

Valérie Huet, université de Bretagne occidentale (Brest)
Valerie.Huet@univ-brest.fr